

◆ Pensamiento Latinoamericano _____

CIRCUNSTANCIA, COYUNTURA Y POSIBILIDAD DEL MEXICANO: FILOSOFÍA DEL MEXICANO Y DE LO MEXICANO EN EL MUNDO GLOBAL*

*Jorge Velázquez Delgado**

Nunca puede uno sospechar
dónde late el pulso mexicano
Alfonso Reyes

RESUMEN: Desde nuestro actual horizonte de reflexión filosófica sobre la posibilidad de abrir nuevos senderos de emancipación, en particular para el mexicano, la globalización no deja de ser un tipo de circunstancialidad en la que entra de nueva cuenta el juego de la conocida inquietud orteguiana de hacer de la dialéctica (o si se prefiere de su dialéctica) una reflexión filosófica de la salvación. Lo que la globalización implica antes que nada para este ser particular, el mexicano y su cultura, como para cualquier otra forma de ser nacional en este proceso histórico, es cómo enfrentar la dinámica de una extraordinaria fuerza entrópica en la que los referentes nacionales de raigambre tradicional, se volatilizan a gran velocidad; y en donde los ámbitos identitarios no dejan de ser más que frágiles y pálidos campos de resistencia sociocultural que poco a poco pierden todo significado y sentido.

PALABRAS CLAVE: Globalización, Identidad, Salvación, Liberación, Cultura, Nacionalismo.

ABSTRACT: From our current philosophical perspective about the possibility to draw new ways of emancipation, for the Mexicans in particular, globalization is still a circumstance where comes it into play the well-known preoccupation of Ortega to make dialectics, or rather his dialectics, a philosophical reflection of salvation. What globalization foremost entails to this particular being, the Mexican and his culture, as well as to any other way of national being in this historical process, is how to face the dynamics of an extraordinary entropic force in which domestic referents of traditional roots disappear very fast, and where spheres of identity are only fragile and pale sociocultural resistance fields that little by little become meaningless and senseless.

- * Texto leído en las Jornadas Internacionales sobre la obra filosófica de José Gaos, Universidad de Valencia, España, mayo de 2004.
- * Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (ficanos8@hotmail.com).

KEY WORDS: Globalization, Identity, Salvation, Liberation, Culture, Nationalism.

Sin la intención de exponer aquí un planteamiento que para muchos puede ser extralimitado es necesario mencionar de entrada que a poco menos de un siglo de la publicación de *Las meditaciones del Quijote* (1914) y *España invertebrada* (1922) del filósofo español José Ortega y Gasset, la filosofía latinoamericana del siglo XX en general y la mexicana en particular, se construyen como una extraña serie de encuentros y distanciamientos de la filosofía orteguiana. A partir de *El perfil del hombre y la cultura* (1934), del filósofo mexicano Samuel Ramos, la filosofía mexicana se siente mayormente endeudada con el legado filosófico orteguiano.¹ Un legado que se ahondará de manera innegable a través de quien fuera quizá uno de los discípulos más brillantes de Ortega, nos referimos, en efecto, a José Gaos. Pero es tal vez bastante prematuro sostener que la influencia de Ortega y Gasset es “transversal” en la filosofía mexicana. En especial porque al parecer los distanciamientos de su obra

¹ En el prólogo a las *Obras completas* de Samuel Ramos, Francisco Larroyo comenta lo siguiente: “Dos libros de Ortega encauzaron sin duda el pensamiento de Ramos en su etapa constructiva: *Las meditaciones del Quijote* y *España Invertebrada*. José Gaos, recién llegado a México, decía en un comentario en torno a la segunda edición de *El perfil del hombre y la cultura en México*: “Lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega y Gasset, me llamaba la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y la manera de plantearlo y aun de tratarlo en busca de la solución, con el problema también de la cultura nacional venidera, y por ya para ella pretérita y actual de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de *Las meditaciones del Quijote*. La inquietud por España, como por la cultura, la idea de la salvación de esta cultura nacional, el programa de estudio de la realidad patria, fueron circunstancias, raíces y temas en el complejo punto de partida del maestro español”. El propio Ramos declara en su *Historia de la filosofía en México* y advierte que en esta frase (de *Las meditaciones del Quijote*): “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”, veía una norma que aplicar a México, cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía. Samuel Ramos. *Obras completas*, pról. de Francisco Larroyo, México, UNAM, 1975, t. I, pp. XIII-XIV.

tienden a ser más determinantes que las aproximaciones. Sobre todo si se considera que en múltiples casos esta filosofía —la de Ortega— no forma parte de lo que se ha dado en llamar la “normalidad filosófica” en México. Resulta así que José Ortega y Gasset y José Gaos, es decir, dos de los más relevantes pilares y referentes imprescindibles de la filosofía del mexicano y de lo mexicano, si bien no son del todo dos verdaderos desconocidos, sí son filósofos que por diversas razones continúan siendo objeto de inocultable e innegable ninguneo en nuestras respectivas facultades de filosofía; fenómeno que se presenta no sólo en México sino también en toda el área hispanoamericana.

No sabemos aún si lo que nos proponemos tienda un poco a resarcir tan grave situación. De lo que sí estamos seguros es que al menos intentamos develar faltas y engaños, así como a torcer un poco la mirada hacia cuestiones que en otro momento nos eran más ajenas, como son en especial todas aquellas situaciones que supuestamente nos colocan en el difícil trance de interrogarnos a nosotros mismos.

Reconocemos, pues, que fue la serie de presupuestos filosóficos de Ortega y Gasset, en especial los referidos al circunstancialismo, lo que lleva a José Gaos a considerar un conjunto de criterios y motivaciones tendientes a establecer no sólo la posibilidad sino el reconocimiento de que existían ya principios bastante sólidos, es decir, históricos, para hablar de la presencia de una filosofía del mexicano y de lo mexicano. Pero, como ya hemos dicho, el distanciamiento con Ortega por un lado y con Gaos por el otro, es lo que ha orillado a reconocer también que estos principios jamás fueron compartidos; e incluso que se ha dado una amplia resistencia en el sentido de ahondar en el distanciamiento con la filosofía de estos intelectuales españoles. Así, con respecto al circunstancialismo orteguiano se afirma la idea de que éste se encuentra ya periclitado, lo cual es, como tantas otras cosas, algo inútil y, por lo mismo, de poco servicio para la comprensión del mexicano y de lo mexicano. Dichas las cosas con otros términos, lo que se tiene es la sensación de que para esta filosofía—la del mexicano— ni la filosofía de Ortega ni la de Gaos lograron ser la expresión de una filosofía hegemónica de largo aliento, pues fueron, en todo

caso, filosofías germinales que como tales dieron frutos, muchos de ellos de incalculable valor, en diferentes sentidos.

Pero no está de más insistir que la cuestión no se reduce al problema de si ellos, Ortega y Gaos y posiblemente otros tantos, están o no en el limbo del olvido; o si las nuevas generaciones —en el caso de que este concepto de indudable factura orteguiana continúe siendo representativo y, por lo mismo, válido para explicar la sensibilidad o subjetividad de lo que serían las nuevas generaciones de filósofos hispanoamericanos— se vean reconocidas y representadas a través de dichas filosofías de forma tal que se sientan mínimamente interesadas, por no decir obligadas, a incorporar las inquietudes y motivaciones que las originaron, a las nuevas investigaciones y estudios filosóficos que se realizan en torno a sus respectivas realidades socioculturales.

Desde nuestro actual horizonte de reflexión filosófica sobre la posibilidad de abrir nuevos senderos de emancipación, en particular para el mexicano, la globalización no deja de ser un tipo de circunstancialidad en la que entra de nueva cuenta el juego de la conocida inquietud orteguiana de hacer de la dialéctica (o si se prefiere de *su* dialéctica) una reflexión filosófica de la salvación. En otras palabras, lo que la globalización implica antes que nada para este ser particular, el mexicano y su cultura, como para cualquier otra forma de ser nacional en este proceso histórico, es cómo enfrentar la dinámica de una extraordinaria fuerza entrópica en la que los referentes nacionales, de raigambre tradicional, se volatilizan a gran velocidad; y en dónde los ámbitos identitarios no dejan de ser más que frágiles y pálidos campos de resistencia sociocultural que, sin ser necesariamente el folclore o la expresión de un nacionalismo radical y, por lo mismo estúpido y absurdo, poco a poco pierden todo significado y sentido. Quizá quede únicamente la nostalgia de un pasado próximo que, cuando era tiempo presente, es decir, circunstancia concreta, éste no dejaba de mostrar la cara amable de un destino promisorio y emancipador. La urgente cuestión que se debe discutir es si existe o no un destino liberador para los pueblos y naciones hispanoamericanas en la actual coyuntura globalizadora y globalizante.

Como se sabe ampliamente y como se ha venido discutiendo hasta el cansancio, la globalización es un proceso histórico de grandes y trascendentes alcances sociales, políticos, económicos y culturales. Es, quiérase o no, por un lado, una fuerza hegemónica y, por otro, la expresión histórica de una voluntad de dominación con pretensiones planetarias. Es una realidad que hoy se le impone al hombre en general y, por lo mismo, es un proyecto de construcción de una subjetividad o de un nuevo tipo de humanidad que puede o no ser compartida, ya sea por sus tendencias homogeneizantes y hegemónicas o simplemente por medio de una adecuación de la realidad nacional a los criterios de dominación que subyacen en dicha globalización; también es una realidad que se impone, de un modo u otro, a cada individuo en particular, esto ocurre no sólo por los efectos que son tangibles a través del modo peculiar en cómo se despliega el proceso global de modernización económica por el mundo, sino por la forma concreta en cómo, desde la modernidad, se asumen diferentes modos de ser y prácticas socioculturales concretas en las que las relaciones entre lo universal, lo nacional, lo regional y lo particular individual no evitan producir sus propios ámbitos de conflicto.

De ahí que si se considera que la circunstancia es un todo, es decir, una relación espacio-temporal concreta y, siguiendo a José Gaos, si el acto de filosofar se hace desde y con la circunstancia, es decir, desde una realidad histórica concreta, la filosofía del mexicano y de lo mexicano o, si se prefiere, el hecho de dar razón del ser del mexicano y su cultura, pasa necesariamente por dar cuenta de los modos de relación de dicho ser con la dinámica de ese todo representado ahora por el mundo global. Esto es, ya no por el hecho de sentirse o saberse marginado, excluido, sometido y dominado a través del proceso global de configuración de la historia universal, la cual, por cierto, hasta la fecha no ha sido más que la historia de Occidente o, en otros términos, la historia de la conciencia de los pueblos europeos; sino cómo en este proceso de globalización en el que supuestamente por fin hoy todos estamos ya montados en el mismo tren de la historia —en este famoso tren en el que vemos que unos continúan viajando en primera clase, otros aún, muy pocos, lo hacen en

segunda y tercera y muchos otros, indudablemente e innumerablemente los más, lo hacen trepados en los vagones de ese tren o de plano son arrastrados por el mismo—, en el que el modo de integración a este nuevo “proyecto” de la historia, escenificado por la globalización, impone condiciones en donde las diferentes estrategias políticas de y para el “reconocimiento” darán pie a largos debates como al surgimiento de nuevos y dramáticos conflictos, como son en gran parte los que ya vivimos. Conflictos que la mayoría de las veces serán también la expresión crítica del modo en cómo se llevó a cabo el proceso de unidad nacional o integración a una determinada comunidad político-cultural.

Si la globalización es, como ya se ha dicho, una fuerza homogeneizante y dominante, que si bien conserva y desarrolla sus propias lógicas de hegemonía, expresadas a través de la idea del mercado y de una concepción bastante estrecha de la democracia en cuanto a la clara ausencia de soluciones y propuestas a los enormes problemas sociales y económicos, que en particular se viven en toda el área latinoamericana, su reproducción general requiere de la concreción de determinados procesos de cosificación, que solamente son posibles mediante la realización de la cultura del mundo maravilloso de las mercancías y del consumo que se ofrecen como imagen de una sociedad global “racionalmente” integrada. Pero, la posibilidad de inclusión de una inmensa mayoría de seres humanos a esa ficción neoliberal, es decir, la incorporación real de millones de individuos a ese mercado y a la cultura del consumo, correspondiente a la mentalidad neoliberal, no deja ni dejará de ser más que una simple ficción o una filosofía que responde más a la idea de un individualismo posesivo reciclado y adaptado a estos tiempos de globalización. Si como afirman los neoliberales el mercado encierra una racionalidad a través de la cual los individuos como las sociedades ejercen una conducta racional, que responde así a las señales del mercado, es decir, a un orden espontáneo que no requiere de ninguna fuerza coercitiva, las señales que hoy envía son las mismas de siempre: que un desarrollo social cimentado con base en una lógica de mercado genera una cultura de exclusión y marginación de considerables consecuencias políticas, económicas, sociales

e históricas. Dicho esto es comprensible, entonces, que los procesos de exclusión y reconocimiento en la dialéctica de la globalización tiendan a ser, en este sentido, clave para la reflexión filosófica en torno a esta nueva circunstancialidad que hoy envuelve al mexicano y su cultura. Una circunstancialidad nueva que en esencia se determina, a su vez, como un proceso de continuidad en tanto permanencia y resistencia de ciertos factores estructurales de la realidad mexicana. Factores tales como: la mentalidad del mexicano, la pobreza, el nacionalismo, la cuestión del indio, etc. Con esto lo que se quiere decir es que la globalización no marca una ruptura profunda con nuestro pasado, pero sí una inquietud bastante criticable y cuestionable por establecer —a través de la mentalidad y cultura neoliberal— que el mexicano haga tabla rasa de su pasado y se presente a este nuevo futuro o tiempo abierto por la globalización como un ser sin raíces históricas o, peor aún, como un ser que al no tener ya que responder a su pasado se le sugiere que viva en un estado de profunda amnesia histórica.

Ahora bien, es la ideología neoliberal la que más insiste en que esta nueva sociedad global o globalizada necesita liberarse de la pesada carga del pasado. Sin embargo, la comprensión del mismo neoliberalismo, como de la globalización, es imposible hacerla fuera de cualquier referente histórico, pues es aquí en donde la determinación del carácter histórico de la circunstancia, de nuestra circunstancia, adquiere relevancia, en la medida que sirve para la comprensión y caracterización del tiempo al que ella responde. Es indudable que la circunstancia del mexicano y su cultura son parte de una extensión de tiempo que puede ser remontado más allá de la llegada de los conquistadores y colonizadores españoles a estas tierras; si se quiere, ese tiempo es parte de nuestro tiempo cultural y parte, a la vez, de una mentalidad a la que nos es imposible renunciar. Es un tiempo largo y quizá para algunos insondable el que, al encontrarse con los modos de temporalidad de Occidente, no ha dejado de expresarse como parte de una dialéctica de la historia en la que los sincretismos y procesos de hibridación han forjado una realidad, que adquiere nuevos dinamismos y horizontes en la medida en como ésta se dinamiza a través

de la globalización. En cierto modo el acontecimiento determinante de esta realidad recae, indudablemente, en la Conquista y Colonización española.

Como bien se sabe el Descubrimiento de América, a la par de ser un trascendente hecho histórico, marcó una profunda y radical ruptura en las líneas de continuidad histórica que hasta ese momento existían en Europa y América. A partir de ese acontecimiento histórico —el cual por cierto da origen, a la vez, a lo que Edmundo O’Gorman definió como la “Invención de América”— nacerán un sinnúmero de procesos históricos que determinarán, en su conjunto, la circunstancia histórico-concreta del ser americano. Procesos entre los cuales los de origen violento no merecen ser ignorados; menos aun cuando tales acontecimientos, si bien se erigen como los grandes momentos de ruptura histórica, también son referentes esenciales que permiten que la explicación y la comprensión histórica hilvane su discurso estableciendo criterios de unidad y continuidad histórica. En el caso de la mentalidad histórica del mexicano y de la forma en como él entiende su cultura, los acontecimientos de extrema violencia política hablan, en efecto, de irremediables como necesarias rupturas y de una continuidad histórica marcada por lo que sería tal vez un férreo deseo de progreso pero, sobre todo, de un indeclinable proyecto libertario.

1521, 1810 y 1910 son fechas históricas que de un modo u otro se encuentran en la memoria del mexicano y, a la par de marcar la circular temporalidad conmemorativa de su calendario cívico, son datos históricos que una conciencia ha querido asimilar como huellas indelebles de su propia liberación. Son, en otro sentido, referentes históricos a los que una cultura nacionalista ha sabido dar sentido con el fin de establecer puentes y referentes identitarios para una sociedad extensa y profundamente diversa.

Para todo aquel que no se encuentre familiarizado con la filosofía en esta región del mundo, muy probablemente le parezca un sin sentido y algo desmesurado el énfasis que pone la filosofía del mexicano en los problemas de su identidad y la autenticidad de su cultura. Las posibles

respuestas que se darían al por qué de esta actitud tienden a ser muy variadas, pero en general todas coinciden en que la identidad debe ser un hecho que se asume como tal y, por lo mismo, es incuestionable. En todo caso lo que se piensa es que la identidad no tiene por qué ser una cuestión de interés filosófico, pues lo que se asume es la pertenencia a una cultura la cual, al parecer, se encuentra ya configurada —en la medida que es reconocida incuestionablemente como parte de la historia universal y, por consecuencia, del espíritu universal de los pueblos— y determinada en el sentido de su devenir. Por eso, aunque parezca de lo más extraño a una mentalidad esencialmente histórica, como es la moderna mentalidad de Occidente, la idea de decadencia sólo llega a ser un verdadero despropósito o una mala ocurrencia, o, en todo caso, el basamento de un horizonte de legitimidad para una modalidad discursiva de tipo filosófico, es decir, de un tipo de historicismo mal orientado o radical pesimismo historicista.²

Para la región latinoamericana, y muy especialmente para la realidad mexicana, esto último no ocurre así. De ahí que lo que hasta la fecha haya sido y continúa siendo la inquietud por establecer una filosofía del mexicano y su cultura parta de la idea de que el ser del mexicano sólo puede ser comprendido como un todo en constante movimiento y cambio. Es decir, como un ser afectado constantemente por el cambio de las circunstancias, en las cuales, al parecer, lo único permanente en él no es su supuesta esencia, sino su deseo de develarse ante la historia a partir de su propio proyecto libertario y a través de los valores de universalidad que encierra su cultura. Por esta razón para el mexicano la identidad no es un dato, un simple dato de su conciencia ni mucho menos un recurrente hecho dado, sino que es un proceso en constante tensión con todas las fuerzas de su historia. Pero, sobre todo, con las del presente, con lo

² Las críticas a Spengler en general siempre fueron orientadas a su idea de decadencia de la cultura occidental. Véase Oswald Spengler, *La idea de decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 2 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1958. Asimismo véase Arthur Herman, *La idea de decadencia en la historia universal*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.

que éste es para la conciencia y la acción: la circunstancia concreta de una coyuntura histórica en la que el pasado exige indeclinablemente ser reconocido mediante procesos permanentes de revalorización, reinterpretación y reconstrucción histórica; y en donde el futuro abre, invariablemente, rutas de negación y exclusión pero también de posibilidad para los fines de ideales emancipadores e igualitarios.

Si en los términos aquí expuestos la globalización se entiende como nuestra circunstancialidad coyuntural o, si se prefiere, como un tiempo sumamente corto de la historia, una época circunstancialmente breve en todo el largo proceso de la historia, la pregunta que conviene formular es si hoy tiene algún sentido salvar a esta circunstancia específica de la historia. ¿Qué sentido tiene salvar a una circunstancia, es decir, a una realidad en la que lo esencialmente humano queda relegado a un segundo o, peor aún, a un tercer término? Acaso nos parece imposible o incomprendible escindir y pensar la libertad y la igualdad por fuera de nuestra capacidad de consumo o de nuestro nivel y estatus económico-social.

Pero si se renuncia a la posibilidad de salvación de la circunstancia, el único camino que quedaría es la salvación de mi “yo” o del individuo. Cosa que resulta más que paradójica, pues es evidente que no existe ninguna posibilidad de escindir al “yo” de su circunstancia. Y lo que en verdad ocurriría sería que esa circunstancia, concretamente esta globalización, terminaría por subsumir a un “yo” al que día con día se le agotan todas las alternativas y potencialidades críticas y libertarias. Pues como ya se ha considerado: la globalización, es decir, mi circunstancia-coyuntura histórica concreta, es una fuerza que todo lo va devorando a su paso; restringiéndose así, a cada momento, todo ámbito de resistencia. Lo que disminuye considerablemente es la eventual influencia que llega a contener una conciencia crítica, humanista e ilustrada, así como los principales valores que constituían los más representativos referentes culturales de nuestra historia. Es una reducción de tal índole que permite que los símbolos y mitos constitutivos de la modernidad, de su impacto en nuestras respectivas realidades nacionales y culturales, pierdan su relevancia, fuerza y sentido.

Este nuevo tiempo más que mostrarnos la cara amable de alguna sólida certeza histórica nos orilla a una incertidumbre referida a un devenir, el cual, en muchos aspectos, intuimos como negativo. ¿Querrá decir esto que el futuro ha dejado de ser el verdadero tiempo de esperanza libertaria que respondía a nuestros propios horizontes y expectativas utópicas? ¿Qué no tiene ya caso especular sobre la posibilidad de desarrollar una filosofía mexicana o latinoamericana, si éstas por definición eran o dependían de un conjunto de presupuestos utópicos para la liberación de estos pueblos, así como para la realización de sus propios y auténticos desarrollos culturales? O bien, querrá decir que en estos tiempos, de marcada incertidumbre histórica, en esta coyuntura concreta, las posibilidades de un proyecto alternativo de la actual dinámica globalizante simplemente no existe o que éste sólo podrá ser limitado y reducido. Por último, esto querrá decir que hoy la conciencia latinoamericana ha sido trastocada profundamente, y que prefiere ser arrastrada por el famoso desencanto que acompañó a gran parte de la conciencia de Occidente a lo largo de todo el siglo XX. Es decir, que el así llamado Nuevo Mundo, esta Tierra de Esperanza, ha dejado de ser tal y ha entrado en un incontenible proceso de decrepitud —justamente en la “crítica de la razón decrepita”— en sus infinitos empeños de quererse homologar con Occidente. Que después de tantos esfuerzos y sacrificios por fin hemos logrado ser parte del Primer Mundo; si bien no materialmente hablando, sí por las formas del imaginario que éste produce y que afectan sensiblemente a la mentalidad de las sociedades a las que arriban dichas formas del imaginario occidental. Tal vez por esta razón es por la cual formamos parte de un imaginario en el que el pesimismo es ya más fuerte de lo que llegó a ser identificado como nuestro indeclinable optimismo. Un optimismo que respondía, a su vez, al espíritu revolucionario que acompañó a los grandes movimientos libertarios de los siglos XIX y XX en Latinoamérica. ¿Acaso este Continente ha pasado a adquirir una inusitada “madurez” que es ya hasta cierto punto homologable a la del Viejo Continente? Es decir, que por fin nuestros pueblos han realizado su viejo sueño de “europeizarse” o,

peor aún, de americanizarse. O será más bien que al compartir un estadio histórico de varios siglos y al ser constantemente objeto de una serie de modernizaciones inconclusas y frustradas nos hemos convertido en parte de una racionalidad para la cual la historia ha perdido todo sentido y significado. De ahí que la globalización aparece como un horizonte de sentido, en el que la conciencia se refugia en su inmediatez, es decir, de un querer ser aquí y ahora en el que sólo cuenta el valor de los objetos o el desenfrenado deseo de poder y de enriquecimiento rápido y desmedido.

La gran paradoja que encierra todo este proceso de la historia es que aún no hemos logrado superar la “rebelión de los objetos”, a pesar de que las corrientes filosóficas más lúcidas y críticas de la modernidad jamás escatimaron esfuerzos para alertarnos de los peligros de un mundo construido a partir de una conciencia incapaz de superar el círculo hipnótico de la inmediatez.

De acuerdo a lo que se reconoce ampliamente como un esquema interpretativo para la comprensión histórica de la filosofía mexicana y que se ha adoptado como una continuidad histórica que va de la Conquista y la Colonia a la Independencia y a la Revolución mexicana, para la conciencia mexicana, así como para la construcción de la Nación mexicana, se revelaba como un proyecto liberador en el cual se habían superado ya los momentos más dramáticos de la configuración del ser del mexicano. Particularmente fue la ideología de la Revolución mexicana la que, al rescatar y resaltar un conjunto de valores autóctonos y de fuerzas enterradas en el pasado, forjó la imagen de una cultura nacional unitaria y de una supuestamente fuerte presencia estatal. Cosa que nunca fue así, pues el México profundo continuaba hablando del engaño de una ideología en la que todo terminaba por ser tan inconsistente como falso. Es decir, para gran parte de la sociedad mexicana de la era posrevolucionaria y de la dominación del partido único se resistió a aceptar la imagen —oficial— de un México idílico, producto de una modernización basada en la exclusión y marginación de grandes sectores de la población, como la imagen de un país que basaba este desarrollo en un sistema de control y

dominación política en lo que José Revueltas llamó muy acertadamente “democracia bárbara”.³

Es la conciencia de una realidad nacional, construida sobre la base de una profunda y costosa desigualdad social, la que valora el horizonte libertario de dicha continuidad histórica de la que ha dependido la realización de su ser. Es esta conciencia la que, al asumir los retos y costos que impone la necesidad de superar los elevados niveles de desigualdad y marginación social, así como un sistema de dominación política supuestamente sólido e inquebrantable, determina al año de 1968 como un parteaguas de la historia reciente de este país.

Para las generaciones posteriores a 1968 el proyecto de liberación y construcción de un nuevo proceso cultural no dependiente de la imagen, poder o control estatal, adquiere nuevos derroteros, en el sentido que se plantean la cuestión y necesidad de romper con el sistema. Son estas posturas críticas las que, al no compartir la imagen oficial del mexicano y las versiones oficiales de la cultura del mexicano, se sienten más comprometidas con la realidad del México profundo; por otro lado, se reconocen a través del ideario bolivariano de unidad latinoamericana. Cabe decir que la mentalidad histórica que permea la conciencia filosófica del mexicano se encontraba influida por los vientos del cambio social y de múltiples inquietudes revolucionarias que fueron determinantes para las generaciones de los años sesenta y setenta. En todo este intenso proceso por redefinir los ideales libertarios e igualitarios para el ser latinoamericano la presencia e influencia de la Revolución cubana fue más que determinante. Así, en una circunstancia histórica tan compleja y vital los reclamos de una solidaridad intercontinental eran más que urgentes y necesarios. Y no se debe olvidar que esa circunstancia se dio, también, en los “años duros”, es decir, en la época de crueles dictaduras militares y de regímenes represivos como el mexicano. Fueron los años de la llamada “guerra sucia” en Latinoamérica, así como también

³ Véase José Revueltas, *México: democracia bárbara. Posibilidades y limitaciones del mexicano*, México, Posada, 1977.

los años en que se generó una nueva conciencia latinoamericanista que reclamaba un nuevo tipo de intelectual y de filósofo que fueran capaces de comprometerse y responder a las múltiples exigencias de un intenso proceso de cambio y de un vital voluntarismo político e histórico.⁴

Desde nuestro punto de vista, en una circunstancia histórica concreta, como fue la de aquellos años, hablar de *Nuestra América* llegó a representar algo más serio que el simple anhelo de independencia y unidad. Era más bien el reflejo de una conciencia a la que la experiencia histórica —reciente y pasada— le anunciaba que estos procesos de liberación y de construcción de un ser auténtico, como de una cultura reconocida como propia y original, ni dependía ni pasaba ya por los modelos europeos o por los de América del Norte. La salvación de esta circunstancia no pasaba, pues, por una nueva fase de europeización o americanización de Latinoamérica. Dicha circunstancia fue la que mostró a la conciencia latinoamericana que, después de todo, no era nada del otro mundo romper con el fantasma de la “mentalidad colonialista”. O que, a diferencia de lo que pensaba Gaos, la independencia mental del latinoamericano no pasa por una negación de nuestro pasado.⁵ En gran parte para esta conciencia el problema de la mentalidad dejaba de ser un verdadero dilema en la medida en la que dicha conciencia se da cuenta que éste responde más a las necesidades de una dominación, tales como las vanidades y caprichos del eurocentrismo o del americanismo. Es esta misma conciencia la que ha aprendido que un proyecto de liberación igualitario, si en verdad es auténtico, no pasa por una nueva voluntad de dominación.

⁴ Respecto a la responsabilidad del intelectual latinoamericano en dicha circunstancia, véase el interesante estudio de Claudia Gilman, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

⁵ “Deshacerse del pasado es lo que entraña la ‘emancipación mental’”, en José Gaos, *Obras completas*, vol. VIII, *Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*, México, UNAM, 1996, p. 159.

La particularidad del proyecto liberador del mexicano, y por extensión del latinoamericano, parte de que su relación con el otro, en este caso particular con el europeo o el estadounidense, depende de un principio básico: la necesidad de establecer un diálogo que nazca del reconocimiento entre iguales. Pero, si no se nos ve como iguales, ¿tiene algún caso dialogar? Históricamente la filosofía mexicana, como la latinoamericana, ha tenido el deseo e inquietud por establecer un diálogo con las filosofías occidentales. Pero hasta hoy esta inquietud, en gran parte, no ha sido posible por la ampliamente conocida razón de que en Occidente no ha existido un reconocimiento de las múltiples y variadas expresiones filosóficas producidas en tierras latinoamericanas. Cuestión que a muchos que nos dedicamos a la filosofía en este lado del planeta cada vez nos tiene menos preocupados. Lo que sí nos tiene preocupados es saber si nuestra filosofía, como nuestra circunstancia, es parte de una empresa que sólo será posible llevar a cabo por nosotros mismos. Es decir, que la soledad es nuestra condición de experiencia vital, pues la solidaridad como expresión de amistad, responsabilidad y compromiso ético-político es hoy, también, parte de un juego de estrategias políticas relacionadas con los derroteros de la globalización y, en última instancia, con intereses hegemónicos hacia esta región del mundo.

Insistimos, la filosofía latinoamericana no es sólo una filosofía de la liberación; es también una filosofía de la igualdad a la que nunca le serán suficientes, aunque sí necesarios y fundamentales, los aspectos formales y normativos del igualitarismo político de la modernidad.

Ahora bien, es innegable que el momento actual por el que atraviesan la filosofía mexicana y la filosofía latinoamericana es una adecuación de sus referentes históricos. Esto no quiere decir que sea necesario el abandono de lo que tanto insistió José Gaos se hiciera: indagar, fomentar, desarrollar, consolidar y abrir horizontes de comprensión histórica para la Historia de las Ideas en Latinoamérica. Por el contrario, continuar en este sentido la obra de Gaos es de gran importancia para nuestra filosofía, en especial porque a través de estos esfuerzos por reconstruir nuestra historia filosófica, seguramente, siempre encontraremos más referentes

respecto a lo que es nuestro ser. Como tampoco quiere decir que al emprender tal trabajo se pretenda abandonar la imprescindible tarea de seguir las huellas de la filosofía contemporánea, tanto en sus trascendentes productos como en sus modas. Para esto último es necesario dejar de pensar que la moda representa La Filosofía, así con mayúsculas, que develará definitivamente nuestro ser o a partir de la cual obtendremos a la postre el tan anhelado reconocimiento universal de nuestras expresiones filosóficas. La revalorización crítica de nuestra filosofía implica, a su vez, evitar reproducir ciertos vicios y costumbres en nuestras respectivas empresas filosóficas en beneficio de una mejor normalidad en la vida filosófica, como un mayor reconocimiento de las personalidades en quienes encarnan y profesan esta noble actividad.

Por sus propias dimensiones, hacer Historia de las Ideas en México es una empresa que, como ya lo anunciaba de algún modo José Gaos, implica múltiples empeños que en el fondo demuestran lo inabarcable e inagotable que resulta explicar, comprender o determinar desde la filosofía una historia y un ser que por sí mismos son más que complejos. Estamos así de acuerdo con Gaos en el sentido de que el cultivo de la filosofía en México continuará dependiendo de la forma en cómo llevemos a buenos términos la tarea de hacer la Historia de las Ideas en este país.

Lo que hasta hoy ha demostrado la Historia de las Ideas en México es que la filosofía mexicana es la primera que está interesada en reconocer el sentido histórico concreto y su relación con la acción. Respecto a esto es importante considerar lo que dice el propio Gaos en el sentido de que para él: “la *idea* es una *acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad”.⁶ Por otro lado, se reconoce que si bien las ideas pueden haber tenido un origen o un punto de partida lejano a la presente circunstancia, su influencia, aceptación, instrumentalización o adecuación para la salvación de una circunstancia concreta, o incluso para hacer que esa circunstancia refuerce las estructu-

⁶ *Ibid.*, pp. 227-228.

ras de la dominación y la dependencia, sólo demuestra que las ideas son fuerzas históricas, que en su uso o instrumentalización pueden ampliar los horizontes de todo lo esencialmente humano así como al negarlas se somete el destino de individuos y pueblos a un proceso, en el cual, en el caso concreto de Latinoamérica, se convierte en una circunstancia que pareciera que su esencia es la de una crisis generalizada y de carácter permanente que, indudablemente, influye y determina la forma de comprensión del ser latinoamericano.

Es esta sensación, y para muchos convicción, de que el latinoamericano vive en el interior de una circunstancia históricamente adversa, a pesar de su voluntad y deseo de liberación, lo que hace pensar que, haga lo que haga, siguiendo rutas propias o dictados externos, su ser terminará siempre, de un modo u otro, develándose incapaz de madurar sus propios logros, particularmente económicos y políticos, para poder asumir con éxito los retos históricos que viene afrontando desde el momento mismo en que fue descubierta por Occidente esta región del mundo.

La relación entre la filosofía y la historia ha sido de gran importancia para la comprensión del mexicano y de lo mexicano, y por extensión, del ser latinoamericano y su cultura. Esto porque, con base en dicha relación, se establece un cierto horizonte explicativo que permite conocer y determinar objetivamente un sujeto y una subjetividad que, sin ser necesariamente extrañas a otra formación cultural —y en particular a una formación cultural influida por los hoy tan cuestionados e imparables procesos de europeización del mundo— sí expresan sus propias condiciones y particularidades históricas, de manera similar —insistimos— a lo que ocurre con cualquier cultura.

Lo que el mexicano expone a la historia y frente a ésta es su propia construcción histórico-concreta, que como tal no tiene por qué ocultar las formas del imaginario colectivo que, en cierto modo, han llegado a ser distintivas e identitarias al ser del mexicano. Formas del imaginario colectivo que, si bien pueden ser falsas o verdaderas, muestran una individualidad histórica concreta en lo que lo verdaderamente importante es que a través de estas formas del imaginario colectivo se encuentra

el indeclinable derecho a ser reconocido como parte fundamental de la historia universal. Ser reconocido no sólo por la indudable aportación y contribución que el mexicano, en particular, y el latinoamericano, en general, han hecho para el desarrollo y bienestar económico de Occidente. Lo que llevaría a hablar del saqueo y explotación permanente del que ha sido objeto Latinoamérica desde la Conquista a nuestros días. Pero, en última instancia, ha sido esta experiencia histórica la que explica por qué la filosofía del mexicano y la filosofía del latinoamericano son filosofías que no dejan de poner énfasis en el problema de la liberación de toda Latinoamérica. Asimismo son, a la vez, filosofías que no renuncian a establecer una dimensión ético-política que es ya definitiva de lo que se comprende como humanismo latinoamericano. En el fondo dichas filosofías, al responder a este humanismo, adquieren una legitimidad incuestionable. El humanismo que encierra la Filosofía Latinoamericana es, entonces, el basamento profundo de una propuesta de diálogo en torno a lo que implica hoy el problema del hombre y su destino en este mundo global en que vivimos.

Ahora bien, si la globalización es un proceso de expansión, consolidación y desarrollo que ha generado una serie de complejos trastocamientos económicos, políticos, sociales, culturales e históricos en donde los viejos paradigmas y valores construidos por las ciencias sociales y sistemas filosóficos decimonónicos —en especial todos aquellos que de un modo u otro participaban en la construcción del Estado-nación moderno, como entidad autónoma y soberana— simplemente han caducado o son ya parte de una crisis profunda, aguda y de signos irreversibles, lo que cabe ahora preguntar es: ¿qué perspectivas para un futuro determinado como nuevo horizonte en la realización de nuestro ser a través del viejo “proyecto de nación” es posible? Debemos preguntarnos si lo que anuncia la realización histórica de esta globalización es la escisión absoluta entre la filosofía y la política.

Si lo propio a esta circunstancia, la globalización, es la ausencia de directrices políticas, es decir, de ideas que influyan y determinen un tipo de acción individual y colectiva que, en primera instancia, permita

la recomposición plena de la vida pública en todo el conjunto de las sociedades latinoamericanas, así como una refundamentación del Estado y de nuestros propios horizontes democráticos en los que la inclusión sea la norma y no la excepción; ¿cuál merece ser la tarea inmediata y fundamental en esta inquietud por interrogar a un objeto —la cultura mexicana, y a un sujeto, el mexicano— en una coyuntura en la que incluso se está perdiendo el propio sentido de la temporalidad, así como lo que ésta era para la conciencia del mexicano y de su cultura: ámbito y referencia de su propia experiencia histórica?

Si la idea de destino tiene hoy el sentido de fuerza de la historia y, muy especialmente, de la historia de las naciones modernas, esta idea ha sido a la vez parte de un tipo de utopismo, que al pretender alcanzar al futuro anuncia el presente como un tiempo de esperanza o antesala de un mundo en el que todo indica que el mañana será, irrenunciablemente, mejor; un utopismo el cual, la mayoría de las veces, al no temer ocultar los nexos estrechos que mantiene con explicaciones de orientación historicista, es el que mejor responde a los reclamos de un sensible y vital voluntarismo político. Es frente a su propia tradición o, incluso, vocación utópica, que la filosofía latinoamericana debe considerar que el desarrollo depende o no de una circunstancia en la que el llamado “pensamiento único” es una certeza que afirma insistentemente que no existe más destino o idea de futuro que la que despliega esta globalización comandada por la élite neoliberal.

Si esta filosofía renuncia al utopismo que la ha caracterizado de siempre, entonces en verdad no tiene caso indagar más sobre un ser y una cultura que no tienen más posibilidades que las que ofrece un mundo cerrado por las ideas neoliberales. La responsabilidad del filósofo latinoamericanista sería, exclusivamente, hacer filosofía por fuera de cualquier otro compromiso que se encuentre más allá de su profesión. De este modo, y ya sin culpa alguna sobre sus hombros, algunos filósofos de América Latina se deben sentir aliviados al romper con los viejos presupuestos e inquietudes que siempre fueron consustanciales a la filosofía latinoamericana.

La globalización es quizá un momento de coyuntura que coloca al ser latinoamericano en un nuevo horizonte de normalidad filosófica en nuestras respectivas sociedades e instituciones académicas. Lo que se espera ahora es que esta coyuntura no sea el pretexto para querer europeizar o americanizar nuevamente este continente, y tampoco sea el pretexto para implementar un nuevo proyecto modernizador en el que, al pretender emular el desarrollo de los llamados países centrales, el fracaso se entienda como la máxima expresión de una tiránica dialéctica de la dependencia y el desarrollo económico-social. El lado amable de esta globalización es que para nosotros, quienes estamos obligados a mantener, desarrollar y extender una normalidad filosófica, no sólo en nuestras instituciones académicas sino sobre todo en la construcción de un marco de influencia en la vida pública de nuestras sociedades, sabemos que es necesario e indispensable buscar y establecer un intenso diálogo filosófico en torno a todos aquellos problemas de índole filosófica que caracterizan a esta profesión. Un diálogo mediante el cual se interrogue sobre el papel de la filosofía en un horizonte globalizante que, en principio para muchos, éste es, en una infinidad de aspectos, inaceptable.

Lo que impone esta coyuntura globalizadora es, en efecto, una revalorización de nuestras respectivas historias en los términos de siempre, es decir, en sus diferentes relaciones de temporalidad y, sobre todo, en su profunda relación con la historia universal. Necesariamente aquí será preciso expresar nuevas propuestas metodológicas y, por qué no, ontológicas, en la indeclinable tarea de, más que definir, determinar desde la filosofía y con la filosofía el papel que desempeñan las humanidades en una realidad que tiende a renunciar a ellas. Pero en especial para el mexicano, en particular, y para el latinoamericano, en general, importa mucho saber cuál es el sentido de su cultura frente a un proceso de integración como el que propone la globalización. Importa, por último, preguntar de nueva cuenta: ¿qué es hoy el hombre y qué es lo humano en un mundo en el que las viejas disciplinas humanísticas se ven sometidas a una serie de intensos y permanentes procesos de cosificación en los que, al parecer, sólo vale la racionalidad económica?